



LA PROMOCION DE LA JUSTICIA COMO EXIGENCIA ESENCIAL DEL MENSAJE EVANGELICO

REFLEXIONES SISTEMATICAS

Jon Sobrino, S.J.

Esta condensación recoge el trabajo presentado por el P. Sobrino en el Congreso Ecu­ménico tenido en Barcelona en agosto del presente año. Una versión completa será publicada en breve en la revista ECA.

Lo que en el presente trabajo intentamos mostrar es dos cosas:

1. Que la praxis de la justicia, como forma de la caridad, pertenece a la totalidad de la correspondencia al mensaje evangélico.
2. Que la praxis de la justicia es esencial para la misma constitución del momento de fe y de esperanza en la tal correspondencia.

Queremos mostrar por lo tanto que la promoción de la justicia es esencial --materialmente y formalmente-- a la correspondencia con lo esencial del mensaje evangélico.

I. LA PRAXIS DE LA JUSTICIA COMO ESENCIAL PARA CORRESPONDER AL MENSAJE EVANGELICO

1. Determinación de la totalidad esencial del mensaje evangélico.

Para mostrar que la praxis de la justicia es materialmente esencial para corresponder al evangelio hay que determinar, aunque sea muy brevemente, cuál es la realidad más totalizante del evangelio. Eso esencial tendrá que ser algo teológico en sentido estricto, pues aunque la realidad de Dios como tal no es específica y distintiva del mensaje evangélico, sin nombrar esa realidad última y absoluta difícilmente se apuntará a algo que sea en verdad totalizante y no particular, esencial y no provisorio. Por otra parte esa realidad de Dios deberá ser la que anunció Jesús y la que da cuenta de su propia vida.

Esta realidad teológica y totalizante es lo que en el evangelio aparece como "*el reino de Dios*". En los sumarios de Mc y Mt es presentado en su prioridad lógica y también cronológica, y en su calidad de realidad totalizante: "*El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; conviértanse y crean en la Buena Nueva*" (Mc 1,15; Mt 4,17). En el pasaje paralelo de Lc sobre el inicio del ministerio de Jesús se determina además que los primeros destinatarios de la buena noticia del reino (Lc 4,43) son los pobres (Lc 4, 18).

El reino de Dios es el contenido concreto de lo que es "*euaggelion*", buena noticia. El reino de Dios es la totalidad presentada por el evangelio, dentro de la cual se articulan las realidades fundamentales de las que habla el evangelio: el Dios del reino, el Cristo que lo anuncia, la utopía de su contenido, sus destinatarios, la práctica de los hombres para corresponder a ese reino. El problema de la correspondencia al evangelio se traduce entonces eficazmente en la correcta y adecuada correspondencia al reino de Dios.

2. La praxis del amor como realización del reino de Dios.

Si el que el reino de Dios llegue a ser es lo más esen-

cial y totalizante del evangelio, entonces la pregunta decisiva debería ser cómo corresponder a ese reino de Dios, cómo estar en sintonía con él. Es evidente que corresponder a una realidad totalizante implicará todos los niveles de la existencia humana. Si esa realidad totalizante es el reino de Dios anunciado e iniciado por Jesús, su sintonía con él implicará una correcta relación con el reino, con Dios y con Cristo. De ahí que la correspondencia a esa realidad totalizante deba hacerse a los diversos niveles de praxis y de sentido, de esperanza y de transformación de la realidad, de aceptación y superación del destino impuesto. Y de ahí que desde los comienzos se consagrara la tríada de fe, esperanza y caridad como expresión de la totalidad de la respuesta al núcleo del evangelio.

No tiene por lo tanto mucho sentido mutilar materialmente esa tríada; pero sí es importante recalcar que la esperanza no elimina la necesidad de la caridad y que ésta no sólo se dirige a Dios sino a la construcción del reino de Dios. La correspondencia con el reino de Dios no se da sólo en la esperanza de que éste llegue, sino en una práctica para que llegue a ser.

Naturalmente que en el N.T. no existen reflexiones sistemáticas elaboradas sobre este problema, pero sí aparece su realidad. Sea cual fuere la esperanza de la llegada del reino, es evidente que en el N.T. recurre la exigencia a la dimensión praxica, a un hacer, un realizar, que sistemáticamente se puede llamar realización del reino. Que esa práctica se exija porque el reino llega o para que el reino llegue es ahora secundario. Lo importante es la constatación de que la voluntad de Dios es que el reino llegue, qué los hombres actúen de una determinada manera, y que esa actuación objetivamente tenga un contenido que corresponda al contenido del reino de Dios.

No podemos entrar ahora a la determinación de lo que es el reino de Dios, las diversas nociones sobre él que aparecen en la Escritura, la diversidad de expectativas sobre su forma de acercarse etc. Lo importante desde un punto de vista sistemático es recalcar que el reino de Dios es una realidad

en la que el mundo de los hombres sea según la voluntad y la realidad del mismo Dios, es decir, un mundo en que vayan coincidiendo fraternidad humana y filiación divina. Por mínima que sea esta descripción pone de relieve la esencialidad de la dimensión histórica interhumana del reino de Dios, y la coincidencia objetiva y no meramente arbitraria entre reino de Dios y exigencia ética del amor humano. Corresponder objetivamente al reino de Dios será imposible sin una práctica que lleve a realizar el contenido de su utopía. Al reino de Dios que se acerca se le corresponde de hecho en una práctica en favor de su contenido, lo cual, dicho genéricamente, es la práctica del amor.

Recordemos, aunque sea brevísimamente, la dimensión práctica del amor en la cristología, la antropología y la teología.

2.1. La figura de Jesús es presentada en los evangelios sobre todo desde su misión. Jesús es enviado a realizar una misión, es decir, una práctica. Sea cual fuere la propia conciencia de Jesús y la determinación de su mesianismo es claro, como aparece programáticamente en las escenas del bautismo, tentaciones y en su ministerio inaugural, que fuera de esa práctica su persona no tiene sentido.

El contenido de esa práctica es descrito de diversas formas como ministerio de la palabra, actividad perdonadora, realización de milagros y exorcismos, acercamiento al débil, defensa del pobre etc. Sistemáticamente hay que afirmar que esa práctica es salvadora, es en beneficio de los otros, para transformarlos a los diversos niveles de su deshumanización. La práctica de Jesús es para los demás, para cambiarlos y para cambiar a su mundo y sus relaciones.

Sea cual fuere pues la propia esperanza de Jesús en el advenimiento del reino, ello no paralizó su práctica. Si es difícil o imposible descubrir una síntesis en la propia conciencia de Jesús entre esperanza del reino y práctica del amor, más importante es constatar el hecho objetivo de ambas cosas. Por muy inminente que considerase Jesús la venida del reino, durante su vida puso en práctica su contenido, es de-

cir, al amor a los otros, y denunció claramente su negación.

2.2. Lo que se dice de Jesús debe decirse también de sus oyentes. En pura teoría hubiese sido posible que el contenido de la praxis de Jesús hubiese consistido en exigir de los otros no una praxis histórica sino la mera aceptación doctrinal de una verdad o la esperanza reposada del advenimiento del reino. Pero ello tampoco fue así. Las declaraciones programáticas sobre la exigencia de conversión y de seguimiento, la declaración del mandamiento del amor prohíben que la correspondencia objetiva al reino que se acerca sea la pura fe o la pura esperanza. Ante el reino que se acerca hay que cambiar. Por muy cercano que esté el reino y por muy obra de Dios que sea ese acercamiento, el hombre debe corresponderle a través de un cambio radical en su propia vida.

En su estructura fundamental este cambio consiste en no centrarse ni egocéntrica ni egoístamente en uno mismo, sino en abrirse a los otros en una actividad salvadora, re-recreadora; consiste en ser para otros, en una existencia que sea pro-existencia, en ser hombres para los demás. En otras palabras consiste en la práctica del amor. Fuera de eso no se puede entrar en el reino. Sin una dirección salvadora hacia el otro no hay correspondencia al reino de Dios.

2.3. En el fondo de estas brevísimas reflexiones está en última instancia una concepción teo-lógica de la existencia cristiana y una última concepción de Dios. Si decimos que la praxis del amor es esencial para corresponder al reino de Dios se debe en último término a la realidad del Dios del reino. Al anuncio del reino de Dios que se acerca se debe corresponder a dos niveles. Se debe corresponder en la esperanza de que así sea, aceptando que en esa cercanía está el propio sentido de la existencia, y manteniendo la alteridad del misterio de Dios que se acerca pero que todavía no está ahí. La esperanza es necesaria para corresponder a la formalidad de la realidad de Dios como misterio, como Dios mayor e inmanipulable.

Pero se debe corresponder también en una praxis que haga al hombre afín a la misma realidad de Dios, tal como ésta se

entiende cristianamente. Y esta realidad de Dios, descrita diversamente en la Escritura, tiene algo en común. Bien que se le describa como creador, es decir, dador de vida; bien que se le describa como liberador de los oprimidos en Egipto; bien que se le describa como *mishpat*, es decir, la justicia puesta en vigor; bien que se le describa como padre misericordioso o madre amorosa; bien que se le describa finalmente como amor; todas estas descripciones --aun con matices diversos-- apuntan a la fundamental de su contenido: Dios no es un ser egocéntrico, sino que sale de sí mismo para amar, re-crear, salvar y humanizar a los hombres.

Por esta última razón teo-lógica y no como mera exigencia subsecuente de la fe decimos que en la praxis del amor se da la correspondencia al reino de ese Dios, porque a través de ella y, en último término, sólo a través de ella realizan los hombres la voluntad de Dios, se hacen afines a su realidad, pues la voluntad de Dios no es algo extraño a su misma realidad, sino la expresión para el mundo de lo que él mismo es. Se trata en el fondo del tema clásico de la divinización del hombre, pero de forma historizada. Lo último que puede hacer el hombre es vivir de la misma vida de Dios, es decir, hacer en la historia lo expresado en la esencia de la realidad de Dios: ser amor, re-creador, salvador, dador de vida.

Corresponder al reino de Dios es en último término corresponder al Dios del reino. Naturalmente que argumentar con el misterio de Dios ofrece grandes dificultades si esa argumentación no se historiza desde Jesús. Pero esa argumentación teo-lógica última tampoco es ajena al evangelio. En pasajes atrevidos se dice: *"Sean perfectos como el Padre celestial es perfecto"* (Mt 5,48), *"Sean misericordiosos como su Padre es misericordioso"* (Lc 6,36). Pablo dirá atrevidamente, *"Sean, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivan en el amor"* (Ef 5,1). Y Juan formulará claramente lo que hemos intentado decir sistemáticamente: *"Dios es amor... Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros"* (1Jn 4,11).

3. La praxis de la justicia como forma histórica del amor.

3.1 Según lo dicho sería evidente que al subsumir la justicia como forma de amor, la praxis de la justicia pertenecería automáticamente a la exigencia esencial del mensaje evangélico. Nosotros creemos que así es. Pero para ello hay que aclarar qué se entiende por justicia y su relación con el amor.

Por amor entendemos la correcta relación de los hombres entre sí cuando entre ellos se establecen ciertas relaciones. En concreto significa hacer del "otro" o los "otros" destinatarios de la propia actividad para que aquellos sean más, posean más vida y la tengan cada vez más en plenitud y se llegue así a la común unión. Dado que las relaciones que se establecen entre los hombres son diversas según los mismos condicionamientos de la humanidad, diverso será el tipo de amor que deba existir según esas relaciones sean de familia, matrimonio, amistad etc.

Por justicia entendemos aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad. La justicia sería entonces una concreción del amor teniendo sobre todo en cuenta su destinatario con la característica cuantitativa de que son mayorías y con la característica cualitativa de que son pobres y oprimidas.

Para el propósito de este trabajo bastan estas caracterizaciones genéricas de lo que es amor y justicia.

Lo que ahora nos interesa es mostrar que esa forma de amor que llamamos justicia fue practicada de hecho por Jesús, y que esa forma de amor llevada a la práctica es lugar óptimo para la realización de importantes valores cristianos.

3.2 Si no se presupone que ya se sabe lo que es la práctica del amor de Jesús y se auscultan las narraciones evangélicas aparecen claramente, además de las esporádicas escenas de la amistad de Jesús, dos características de la práctica de Jesús: la ternura y misericordia hacia los pecado-

res y su identificación con los pobres para darles vida. Estas dos dimensiones no están separadas, pero analicemos breve y explícitamente la segunda.

El que el horizonte de la misión de Jesús fuese el reino de Dios apunta ya a una realidad también histórica en la cual está presente el que se haga justicia a las mayorías pobres. En su misión Jesús se dirige a las muchedumbres, y este dato cuantitativo encuadra ya algo fundamental del servicio de Jesús. Jesús ama a "*los muchos*", dato que ha sido bien visto por la soteriología, pero que debe ser revalorizado también para comprender su amor histórico. Y de esos muchos se compadece. El "*miserereon super turbas*" (Mc 6,34) es un dato primario en las narraciones evangélicas para organizar lógicamente su vida y misión.

Y a este dato cuantitativo hay que añadir el conocido dato cualitativo: "*He sido enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres*" (Lc 4,18). El "*otro*", correlato de la práctica de su amor, es una colectividad que sociológicamente está suficientemente determinada: el mundo de los pobres. A esas muchedumbres pobres se dirige Jesús, a ellas sirve y trata de re-crear su vida precisamente porque menos vida hay en ellos y a los niveles más primarios. Los cojos, ciegos, paralíticos son los símbolos de aquellos que no tienen vida o menos parecen tenerla.

A ese "*otro*" colectivo, mayoritariamente pobre se dirige Jesús en actitud salvadora y re-creadora. Positivamente se observa esto en las escenas simbólicas en las que Jesús se acerca a ellos solidariamente: pobres, enfermos, leprosos, pecadores, publicanos, samaritanos etc. Y por implicación, pero no menos claramente, puede verse esa solidaridad de Jesús con los pobres en su actitud con los otros grupos sociales causantes de su pobreza. Un análisis de las controversias y anatemas de Jesús muestra que en ellas Jesús está defendiendo al pobre y no sólo esclareciendo casuísticas religiosas o denunciando hipocresías. A través de lo que Jesús denuncia puede apreciarse lo que defiende.

Lo que Jesús defiende en último término es la vida, el dere-

cho a la vida de los pobres, negado por los otros grupos. Por poner sólo un par de ejemplos, los anatemas de Jesús se dirigen no sólo contra la hipocresía de los líderes, sino contra su opresión: los fariseos son guías ciegos y dejan de lado la justicia, los escribas ponen cargas intolerables, se han llevado la llave de la ciencia y dejan a otros en la ignorancia (Lc 11,37-54). El desenmascaramiento de las falsas tradiciones no sólo se hace para defender la verdadera voluntad de Dios de forma auténticamente ortodoxa, sino para evitar que a las viudas se les devore su hacienda (Mc 12,38ss) y que los padres ancianos se vean privados de su sustento (Mc 7,11s). Las controversias sobre el sábado no son sólo para afirmar verdades antropológicas genéricas sobre el hombre y su señorío sobre el mundo, sino para defender el derecho de comer de quien está en necesidad (Mc 2, 23ss).

El mismo destino de Jesús sólo se explica históricamente a partir de su solidaridad con esas mayorías pobres y a partir de su activa defensa y ataques a sus opresores. La muerte de Jesús ocurre ciertamente por fidelidad a la voluntad del Padre, pero históricamente es producto de un determinado amor que conlleva una determinada praxis. Jesús es matado históricamente por los poderes injustos que vieron en él una amenaza.

Esta breve descripción de la práctica de Jesús no significa reducir toda la vida de Jesús a esa práctica, ni la misión evangelizadora de los pobres a sola su salvación y liberación; no significa que el mismo Jesús viese la justicia como la única forma de amor; no significa que Jesús idealice a los pobres y oprimidos como destinatarios de su práctica; tampoco implica ningún elaborado pensamiento social de Jesús sobre modelos de nueva sociedad y medios para alcanzarla.

Pero dicho todo esto, permanece el dato grueso de que Jesús practicó esa forma de amor que llamamos justicia, que las narraciones evangélicas dan buena cuenta de ello y que forman buena parte de esas narraciones. Sea cual fuere su explícita noción de reino de Dios, sean cuales fueren sus ma-

tices apocalípticos o proféticos sigue siendo cierto que su servicio al reino de Dios que anuncia se realiza muy importantemente a través del amor eficaz a las mayorías pobres y oprimidas.

3.3 Esta forma de amor posee unas características históricas que la especifican con respecto del "*amor*" en general. Y por poseer esas y no otras características genera --o puede generar-- una serie de valores que creemos esenciales al evangelio y a la revelación en general. No es por lo tanto sólo el hecho fáctico de que Jesús practicara la justicia como forma de amor lo que la justifica, sino sus mismos elementos internos que la hacen coherente con la globalidad del mensaje.

Vamos a enumerar algunas de esas características, notando que se descubrirán no sólo del análisis conceptual de lo que sea justicia sino en su misma realización in actu.

(1) La justicia toma en serio el hecho primario de la creación tal cual es; toma en serio la existencia de mayorías oprimidas. Y ese dato de las "*mayorías*" no es un dato que fácilmente pudiese ser pasado por alto al hablar de lo esencial del mensaje cristiano. Sin él vano sería buscar la voluntad de Dios en los signos de los tiempos o en sutiles discernimientos sobre su voluntad. La justicia comienza por lo tanto con un juicio, mínimo ciertamente, pero decisivo, sobre la verdad de la creación actual.

(2) Esa primera honradez con lo real le hace descubrir eficazmente lo que es pecado. Desde el reverso de la justicia, desde la opresión de las mayorías encuentra aquello que es la mayor negación de la voluntad y la persona de Dios: la destrucción de la creación, la muerte de los hombres. Lo que sea ofensa a Dios y correlativamente culpa subjetiva aparece objetivado en la muerte ocasionada a los hombres, o con la lentitud de las estructuras opresoras o con la rapidez de los mecanismos represivos. Recobra la seriedad de la tradición al hablar del pecado "*mortal*", pero no sólo como muerte del sujeto que lo comete, sino como muerte de quien lo padece.

(3) Ante la vida negada o amenazada de las mayorías la justicia trata de re-crear a los hombres, de darles vida. Esta se extenderá a todos los niveles y aspirará a la plenitud. Pero la justicia no plantea precipitadamente la vida desde la plenitud, sino que trata de asegurar que haya vida a los niveles más primarios. Trata de que la creación de Dios comience a serlo. Si en el cristianismo existe la posibilidad real de hacer afirmaciones sobre la sublimidad de Dios y correlativamente sobre la sublimidad del hombre, la justicia intenta que esas afirmaciones no sean idealistas y recuerda sean precedidas por la aparente modestia de recordar al Dios de la creación y su intención de que el hombre viva.

(4) La justicia promueve históricamente que se adopte una óptica parcial subjetiva en la práctica del amor y en la realización de la existencia cristiana. Esa óptica es desde abajo, desde la miseria y la opresión, desde el reverso de la historia. De esta forma se recuerda eficazmente la óptica evangélica, que sólo superará una universalidad genérica idealista y alienante, si el punto de partida es el débil, el pobre y el oprimido.

(5) La justicia promueve además una solidaridad objetiva con los oprimidos y así una kenosis objetiva. El rebajamiento y anonadamiento exigido por la fe se muestra concretamente como solidaridad con los pobres, asumiendo su situación, su causa y su destino.

(6) La práctica de la justicia que tiende a re-crear a las mayorías pobres ocasiona frecuentemente el proceso de la propia conversión y de una radical conversión. La solidaridad con el pobre, aunque se lleve a cabo para servirle a él, se convierte en el servicio del pobre a quienes buscan hacerle justicia. Los pobres, en la compleja realidad de ser pobres, de ser exigencia de ruptura y --cristianamente-- de ser sacramentos del Señor, sus rostros sufrientes, evangelizan a quienes en un primer momento quieren servirles. Desde la alteridad del pobre se consiguen los impulsos efectivos e incluso afectivos y las categorías conceptuales para ser, actuar y saberse de otra manera; es decir, para la conversión, y para que ésta se mantenga.

(7) La justicia por su misma estructura histórica pone de relieve una de las características del amor que es el servicio. En otras formas del amor, a éste acompaña o puede acompañar la propia gratificación. También en la justicia puede estar presente la gratificación, al menos como sentido profundo de la propia vida, pero por los destinatarios a quienes se dirigen y por el tipo de relación que con ellos se establece, la propia gratificación no se presenta como integrante afectivo inmediato. De esta forma puede aparecer más claramente el carácter servicial del amor, el carácter más de dar que de recibir.

(8) La justicia hace recobrar la noción bíblica de prójimo, no sólo como aquel que está junto a mí sino como aquel de quien yo me hago prójimo. La justicia es precisamente el movimiento de ir, urgente e incondicionalmente, hacia los pobres y oprimidos, a hacernos prójimos de ellos. La situación de las mayorías, como el gran herido caído en el camino de la parábola del samaritano, descubre lo que significa hacerse prójimo y la malicia fundamental de dar un rodeo, de no hacerse activamente prójimo.

(9) La justicia trae consigo generalmente y de manera más clara que otras formas del amor la persecución contra quienes la ejercitan. Ciertamente es que en todo verdadero amor debe existir la disposición al sufrimiento y que éste sobreviene a veces de forma muy aguda. Pero en la justicia aparece el tipo de sufrimiento que se llama persecución. El pecado histórico muestra su fuerza y su poder contra quienes practican la justicia. El "*tomar la cruz*" acaece irremisiblemente, y hace de la vida de quien promueve la justicia un camino afín al de Jesús, que termina en algún tipo de cruz y muerte históricas.

Cuando decimos entonces, que la práctica de la justicia pertenece materialmente a la exigencia fundamental del evangelio queremos afirmar en primer lugar que Jesús practicó ese tipo de amor y por lo tanto es esencial a su seguimiento. Pero queremos afirmar también que por ser un determinado tipo de amor genera o puede generar una serie de valores evangélicos fundamentales. Reconocer la creación de Dios tal

cual es, desenmascarar lo más profundo del pecado como dar muerte, acercarse a las mayorías pobres para darles vida, adoptar la óptica parcial subjetiva, realizar objetivamente la conversión y la kenosis, hacerse activamente prójimos, salir de uno mismo para servir, estar dispuesto a la persecución, son todas realidades que acompañan en mayor o menor medida a la práctica de la justicia y por ello verifican desde el evangelio su fundamentalidad.

La práctica de la justicia pertenece por lo tanto materialmente a la exigencia fundamental del evangelio. Sin ella el evangelio quedaría mutilado sustancialmente. Lo que queda por investigar es, más radicalmente, si sin ella puede haber evangelio en absoluto.

II. LA PRAXIS DE LA JUSTICIA COMO ESENCIAL PARA EL MOMENTO DE FE

1. La relación formal entre fe y justicia

Fe y justicia no son dos actividades del hombre que fuesen homogéneas y coexistiesen por simple adición, de modo que pudiesen cultivarse la una sin la otra. Fe y justicia responden más bien a dos áreas diversas de la constitución del hombre: el área de sentido del sujeto y para el sujeto y el área de la práctica histórica del sujeto que opera sobre la realidad. Deben ser vistas desde un principio en unidad, como partes diversas de un todo y mutuamente relacionadas, precisamente para que exista la totalidad de la respuesta cristiana.

No se trata según esto de dar una primacía absoluta ni al momento de fe ni al momento de justicia. Lo que lógicamente tiene primacía desde un punto de vista cristiano es la decisión y acción de Dios de manifestarse a la historia y salvarla. La respuesta a esa iniciativa no es ni la sola fe ni la sola justicia, sino la totalidad de la existencia cristiana.

Dentro de la respuesta unitaria la fe influirá en la realización concreta de la justicia. Pero aquí vamos a estudiar solamente el influjo que tiene la justicia en la misma fe. Para mostrar ese influjo no nos vamos a fijar en un análisis conceptual meramente según el cual los conceptos de fe

y justicia, entendidos según la Escritura o el dogma, se exigiesen mutuamente. Más bien nos fijaremos en el influjo real que tiene la justicia en la fe dentro del proceso histórico de su realización. Desde un punto de vista meramente conceptual y puntual pudiera discutirse si en el inicio cronológico está primariamente el momento de fe, es decir, de aceptación genérica del misterio de Dios que se ha acercado en Cristo, o el momento de justicia, es decir, de disponibilidad genérica a una práctica amorosa y eficaz hacia las mayorías pobres.

Lo que nos interesa es más bien cómo acaece el mismo proceso de la fe y el carácter procesual de la fe. Y para ello creemos que es formalmente necesaria la práctica de la justicia. Pensamos que para la apropiación personal e histórica de lo que de "fe" hay en los contenidos genéricos de la fe, y más en general en el misterio de Dios, es necesario un tiempo y un tiempo cualificado en el que ocurran determinadas praxis y también determinados modos de ser afectados por la historia para que pueda ocurrir eso que en lenguaje humano llamamos la experiencia de Dios. Y creemos que las características históricas de la praxis de la justicia son aptas y además en alguna forma necesarias para que se dé un proceso que permita la experiencia cristiana de Dios y además se conciba el acceso a Dios precisamente como proceso.

2. Concretización del momento de fe desde la práctica de la justicia.

Intentamos a continuación caracterizar brevemente cómo de hecho la práctica de la justicia concretiza el sentido de la fe, posibilita la aparición del misterio de Dios en la misma actuación histórica y descubre históricamente aspectos importantes de ese misterio, que más difícilmente aparecen en otros cauces de la práctica del amor.

2.1 En la práctica de la justicia se concretiza el lugar de acceso al misterio de Dios y a Dios precisamente en cuanto misterio. Formalmente podemos decir que Dios es siempre mayor, precisamente por ser misterio. Ese ser mayor de Dios puede ser aprehendido extrapolando su realidad ilimitada en base a consideraciones filosóficas sobre lo creado finito o

en base a experiencias estéticas, intelectuales, sapienciales, que causan admiración y por ello un mirar-hacia, un mirar más allá de lo propiamente experimentado.

En la práctica de la justicia aparece de otra forma y de manera más radical el carácter de transcendencia de Dios. El misterio de un Dios mayor aparece mediado por el "más" en la exigencia a humanizar al hombre, a re-crearlo. A ese sí incondicional que Dios pronuncia sobre la humanización del hombre, sobre el hacerle justicia, no se le puede poner ningún límite objetivo, aunque esa ilimitación sólo pueda hacerse real en el mismo proceso de superar los límites de una humanización determinada ya conseguida. Ese proceso de hacer más justicia al hombre y la experiencia de que sobre ese "más" no hay límites a priori ni los puede determinar ni siquiera quien practica la justicia es la mediación de la experiencia del ser mayor de Dios. Sentirse dominados por ese "más" de humanización y no manipular de ninguna forma la exigencia de siempre humanizar más, es la más fundamental experiencia del ser mayor de Dios.

Pero la justicia por sus propias características históricas se dirige a humanizar en directo a aquellos más pequeños y más privados de vida. Esa parcialidad con los pobres y la solidarización con ellos, supone un proceso de propio empobrecimiento, y así una connaturalidad con la realidad de Dios, tal como aparece en la Escritura: parcial hacia los oprimidos, empequeñecido y escondido en los pequeños. El acceso al Dios mayor y transcendente ocurre en el contacto con el Dios menor, escondido en los pequeños, crucificado en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de los oprimidos de hoy. Por ello la práctica de la justicia, entendida en su doble vertiente, como salvadora-eficaz y como solidaria-empequeñecedora, es apta para mediar una profunda experiencia del misterio de Dios cristianamente atestiguado. Mantiene el ser mayor de Dios, pero --lo cual no suele ser planteado frecuentemente al hablar de la experiencia de Dios-- manteniendo conjuntamente el lugar menor desde el cual se accede a Dios.

2.2 La práctica de la justicia presenta el lugar de captar

el misterio de Dios en forma de alternativa y así, de manera al menos indirecta pero eficaz, de verificar si realmente en la fe se hace una experiencia de Dios. En el evangelio es cosa frecuente presentar lo positivo que se quiere afirmar negando su alternativa. Teo-lógicamente se dice que *"no se puede servir a dos señores, a Dios y a las riquezas;"* cristo-lógicamente se dice que quien no está con Jesús está contra él; antropo-lógicamente dice que quien pierde su vida la gana. De esta forma se presenta la existencia cristiana de forma radical y se ofrece un principio de verificación de cuándo se ha alcanzado la realidad positiva.

Esto sirve también para la experiencia cristiana de Dios, y la práctica de la justicia es lugar apto para plantear la alternativa a la experiencia de Dios. En efecto la alternativa de hacer la justicia es hacer la injusticia; dicho más crudamente, la alternativa de dar vida a los hombres es darles muerte. Y de esta forma se descubre cuál es la verdadera alternativa de la fe en Dios. Esta no consiste estrictamente hablando en el ateísmo, sino en la idolatría. En nombre del verdadero Dios se da vida a los hombres y en nombre de las falsas divinidades se da muerte a los hombres.

La idolatría no es entonces sólo la carencia de fe en el verdadero Dios, ni sólo un error noético o una incorrecta formulación de la experiencia trascendental del hombre, sino que consiste en adorar una divinidad que exige víctimas.

La práctica de la justicia por su propia finalidad de dar vida a las mayorías y por el propio contexto histórico que hace ineludible una simultánea lucha contra la injusticia es lugar apto para que la captación del misterio de Dios ocurra a través del dar vida y en contra del dar muerte. Una supuesta fe en Dios que permitiese, aunque sofisticadamente, la injusticia o permitiese la coexistencia pacífica de fe e injusticia ambiental, no lo sería. Quien no lucha contra la muerte, contra los ídolos que dan muerte no puede tener fe en el Dios de vida. Fe en Dios es simultáneamente rechazo de ídolos asesinos; y esto último no es cosa sólo de intencionalidad sino de una práctica.

2.3 La experiencia del misterio de Dios no consiste sólo en

saberse remitidos a El, sino en saberse exigidos por El. Desde un punto de vista de la mera reflexión filosófica es evidente que a Dios le compete el poder exigir y exigir absolutamente. Si algo creado, aun lo supuestamente bueno, pudiera poner límites a la exigencia de Dios, entonces éste dejaría de serlo, y la experiencia de ser exigidos por Dios podría degenerar en el cálculo humano razonable.

La práctica de la justicia, de nuevo, concretiza, radicaliza y hace evidente la exigencia de Dios y la urgencia a realizar esa exigencia. En primer lugar la justicia concretiza que el derecho formal a exigir que se le reconoce a Dios no tienda a ser visto como puramente arbitrario. La opresión del hombre por el hombre no puede ser condonada por nada, ni por ninguna teodicea; y a la inversa, la lucha contra esa opresión es exigida por el mismo contenido de lo que está en juego: la vida de los hombres. Un Dios de vida no exige la justicia como "una" de sus muchas exigencias posibles, sino como aquella sin la cual vana es su propia realidad y vana su voluntad para el mundo y la historia.

Quien no capte la exigencia no analizable ulteriormente a dar vida a las mayorías que mueren, tampoco captaría aunque así lo confesase la realidad exigente de Dios no ulteriormente analizable. Quien no se sintiese exigido y radicalmente exigido por las mayorías que mueren, en vano trataría de encontrar en el hecho moral de la exigencia una mediación de la experiencia del misterio de Dios. La urgencia de la caridad de Cristo sería vana si la situación de la mayoría de la humanidad no nos urgiera. Pero también es verdad la proposición inversa en la captación de la urgencia a hacer justicia se capta lo que hay de último en el misterio de Dios que nos urge.

En segundo lugar la exigencia de Dios toma formas bien concretas en la práctica de la justicia. En ella se exige todo y absolutamente todo del sujeto. En su concreción histórica la práctica de la justicia exige no sólo dar de las propias cualidades y talentos sino dar de la propia vida y aun la propia vida; exige una real disponibilidad a la muerte para dar vida.

Y la absoluta disponibilidad a la muerte es mediación de la experiencia del misterio de Dios.

Quien esté dispuesto incluso a entregar la propia vida a causa de la vida de los otros, está haciendo la experiencia fundamental del misterio del Dios de vida. Quizás no sepa explicar adecuadamente la relación entre el misterio de la vida y el dar la propia vida; pero como en toda buena teología negativa estará afirmando que no puede ser de otra manera. Y en ese no poder ser de otra manera estará afirmando el misterio de Dios. Quien esté dispuesto a mantener la paradoja de que para promover vida incondicionalmente se puede exigir la entrega de la propia vida está haciendo una confesión in actu de la exigente soberanía de la vida. Y para un cristiano es ésta una afirmación del misterio de Dios.

2.4 A la experiencia del misterio de Dios le compete el momento de oscuridad. Bien por razones ambientales, como la secularización proveniente de la Ilustración, bien por la observación cotidiana de la historia y de la propia vida con sus absurdos, fracasos y esperanzas fallidas, es evidente que Dios se hace oscuro, que su silencio es sentido muchas veces con más fuerza que su palabra.

La experiencia de Dios tiene que incluir la experiencia de oscuridad y por ello ha de ser dialéctica. Si en el presente se habla de una "*fe contra la incredulidad*", un "*simul fidelis et infidelis*" es para recoger la primera experiencia del misterio de Dios que en la Escritura se formuló como "*esperanza contra esperanza*" (Rom 4,18), como "*victoria sobre el mundo*" (1Jn 5,4), y más gráficamente en la cruz de Jesús como la dialéctica de entregar el espíritu al Padre (Lc 23,46) y experimentar su abandono (Mc 15,34; Mt 27,46).

Si se recalca esta dialéctica de la experiencia de Dios que se hace "*contra*" y "*a pesar de*" la tentación de incredulidad no es por abundar masoquistamente en las dificultades y tentaciones a la fe, ni tampoco para desarrollar una sutil teodicea que eliminara lo que hay de oscuro y ab-

surdo en la fe al integrar ambas dimensiones desde el principio en la misma fe. Se trata más bien de insistir en que la experiencia de Dios tiene que ser hecha conjuntamente con la experiencia de la negatividad y que, paradójicamente, un mismo lugar es el lugar para la profundidad de la fe y para su tentación. Si la fe plantea el misterio de Dios como Dios de vida, entonces por esa razón precisamente se puede oscurecer el misterio de Dios.

Ahora bien, la práctica de la justicia por su orientación primaria hacia el dar vida es el lugar en que más agudamente se presenta la afirmación de Dios y también la tentación de su negación. La justicia busca la eficacia histórica, busca re-crear la creación maltrecha de Dios. Y sin embargo los resultados son frecuentemente negativos. Al justo le va mal, al que hace justicia se le persigue, al que intenta dar vida se le priva de ella, a los pobres se les anuncia la cercanía del reino y éste parece eternamente lejano. Estas son experiencias cotidianas y experiencias que aterran no sólo ni en primer lugar por la propia inseguridad del sujeto sino por la impotencia de Dios ante la injusticia. *"Que el verdugo pueda triunfar sobre la víctima"* es la expresión de la impotencia de Dios y del escándalo de la fe en Dios.

La práctica de la justicia es el lugar de afinidad con el misterio del Dios de vida y también el lugar de la más aguda tentación contra ese misterio. En cualquier caso desde esa práctica no se puede suavisar el lado oscuro de la fe, ni trivializar las escandalosas afirmaciones que la misma Escritura hace sobre Dios. Que la cruz sea sabiduría de Dios es expresión profunda de fe, pero no debe ser hecha sin que pase por la tentación de ser también locura y escándalo.

Lo que la práctica de la justicia pone claramente de relieve es que la fe debe ahondar en su momento escandaloso, permanecer en él sin manipularlo precipitadamente. Debe permanecer con Dios en su pasión, debe permanecer en el reverso de la historia como lugar de la oscura experiencia de Dios.

2.5 Por último, la práctica de la justicia es el lugar de mantener la fe en Dios y así --en cuanto fe mantenida y no simplemente poseída-- de creer en el misterio de Dios. La fe no es fe sino en cuanto se mantiene como fe a través de su propia tentación. La fe, más bien que algo puntual, es un proceso a través del cual puede ir creciendo --o decreciendo-- la convicción última de que en el fondo de la realidad existe el amor y la vida como realidad fundante y mayor que cualquier otra.

Mantener la fe no es cosa ingenua, como hemos visto. Pero en la práctica de la justicia se da una estructura en que la fe pueda ser mantenida y tenga que ser mantenida como proceso siempre dinámico.

La fe puede ser mantenida si en la práctica de la justicia hay suficientes signos para que se mantenga la esperanza. Si a los pobres se les anuncia el reino de Dios eficazmente, si ellos toman conciencia de lo que son, si luchan por su causa y consiguen logros de humanización, si acontece el milagro de la kenosis y la solidarización, si el miedo y la resignación son superados, entonces está acaeciendo también la vida para los más privados de ella. Y estos signos fundan la esperanza.

Naturalmente que en la existencia cristiana existe una primera esperanza genérica --como dijimos que existe una primera fe genérica-- necesaria lógicamente para el primer impulso de la práctica de la justicia y coexiste siempre que no se haya detenido esa práctica. Su relación es por lo tanto dialéctica. Pero a diferencia de otras concepciones de la esperanza nacidas más de la resignación y relativización de lo histórico y concebidas más como último refugio del sentido del sujeto en medio del sinsentido de la realidad, la práctica de la justicia alimenta una esperanza a través de los signos de humanización ya presentes. La esperanza sigue siendo contra esperanza, pero es al fin y al cabo esperanza. Y esa esperanza mantenida práxicamente en la lucha por la justicia, nunca alcanzable en lo que tiene de utópico pero que exige siempre "concreciones" de justi-

cia, es el modo real de mantener la fe. Mantener la lucha por el reino de Dios es la versión praxica de mantener la fe en el misterio de Dios.

Pero además la práctica de la justicia, cristianamente cualificada, tiene una propia estructura que hace que la fe sea necesariamente proceso. Por una parte el misterio del Dios de vida exige luchar por la vida y contra la miseria y la pobreza. Por otra parte esa lucha debe incluir un propio empobrecimiento. Ambas dimensiones no son adecuadamente sintetizables puntualmente, sino que sólo en el proceso vivido de la práctica de la justicia se irán sintetizando. La tensión entre lucha contra la pobreza y propio empobrecimiento es la mediación histórica de la tensión en el misterio de Dios como Dios dador de vida, señor de la creación, y Dios entregado a la miseria de la creación. Si se realiza así la práctica de la justicia, ella misma exige que la fe no pueda ser nunca posesión de Dios, sino su búsqueda. El que la eficacia y el empobrecimiento no sean adecuadamente sintetizables en la historia es la mediación de que la experiencia de Dios tampoco pueda ser hecha de una vez para siempre en la historia, sino que tenga que ser por esencia un proceso.

Mantener ese proceso es a nuestro entender y por último la experiencia más acabada de la gratuidad de la fe. No se niega de nuevo que exista una primera gracia genérica por la que se nos conceden los nuevos oídos para oír que Dios nos ha amado primero, que se nos ha acercado por amor y que se acercará definitivamente al final de los tiempos. Pero la práctica de la justicia concreta esa gracia genérica e impide que degenera en la gracia barata, de quien piensa que tiene a Dios a su disposición. El sumun de la gracia se experimenta más bien en el don de las manos nuevas para hacer una nueva creación. Que la fe en el misterio de Dios sea gracia no aparece en toda su plenitud ni adecuadamente en el primer paso de la fe sino en el mantenerla en la historia cohabiendo la historia con Dios.

2.6 Lo que hemos pretendido decir es relativamente simple. La fe es ciertamente un acto del sujeto; pero pa-

ra que acaezca la fe no basta con el acto subjetivo como tal, ni para mantener la fe cristianamente basta con el intento voluntarista de mantenerla subjetivamente. Si por la fe, como acto subjetivo, se acepta a Dios y el sentido para la propia vida que supone esa aceptación, esa misma fe sólo puede llegar a ser conjuntamente con algo histórico y objetivo. Y eso histórico y objetivo decimos que es, aunque no exclusivamente, la práctica de la justicia como forma histórica de anunciar y realizar el reino de Dios. En esa práctica aparece el "*material*" desde el cual se puede hacer real, concretizándola, la fe en Dios, subjetiva y transcendente. El que Dios sea mayor y sea amor, el que sea quien exige absolutamente, el que su realidad deba ser captada en forma de alternativa, en forma dialéctica y en forma procesual no supone sólo la decisión subjetiva del creyente de que así sea, y ni siquiera que así se presente en la Escritura. Supone un material histórico que permita y exija plantear así y no de otra manera el misterio de Dios; y que desde ese material histórico pueda verse incluso en la revelación que así es Dios y así y no de otra manera se le debe corresponder. La práctica de la justicia permite y exige que se concrete cristianamente el sentido de la fe, y que en esa práctica histórica y también a pesar de ella se pueda nombrar a Dios "*Abba*", Dios que se acerca, Dios que es amor.

Hemos pretendido decir por lo tanto que la práctica de la justicia como forma histórica del amor, es elemento esencial para corresponder materialmente a la totalidad del mensaje evangélico, pero necesaria además para la constitución concreta del momento formal de la fe, dentro de la correspondencia total. No hemos desarrollado la otra dirección de la relación: la importancia del cultivo explícito del momento de fe, de la explicitación de su sentido, de la apertura a la palabra de la fe, para la práctica de la justicia. Todo ello naturalmente puede y debe hacerse. Sólo hemos querido insistir en la fundamentalidad de una práctica para la construcción del contenido del sentido de la fe; insistir en las manos nuevas de la práctica para la construcción de los oídos nuevos para oír y recibir lo que se nos ha ofrecido en gracia.